

Илья Ильин
(Харьков)

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ТЕОЛОГИЯ МАРТИНА ЛЮТЕРА ОДНИМ ИЗ ИСТОЧНИКОВ МЕТАФОРЫ КАРЛА МАРКСА ОБ ИДЕОЛОГИИ КАК КАМЕРЕ ОБСКУРЕ?

Во фрагменте № 2 рукописи «Немецкой идеологии» (фрагмент написан в первой половине 1846 г.) Карл Маркс [1] создает следующую визуальную метафору идеологии: «Если во всей идеологии люди и их отношения оказываются поставленными на голову, словно в камере-обскуре, то <...> это явление <...> проистекает из исторического процесса их жизни <...>» [10, с. 115]. Очевидно, что здесь К. Маркс обращается к методу переворачивания (Umkehrung) Людвиг Фейербаха. Этот метод использовался Л. Фейербахом для критики спекулятивной философии, где, по его убеждению, субъект становился предикатом, а предикат субъектом (например, мысль человека приобретает самостоятельное существование в философии Фридриха Гегеля под видом абсолютной идеи и пр.) [1, с. 64–65]. Л. Фейербах полагал, что необходимо только перевернуть это перевернутое, ложное представление, чтобы прийти к антропологическому материализму, к идее о мыслящем теле как реальной основе любого мышления и деятельности, уничтожить любое спекулятивное удвоение унитарным философским принципом, перейти от визуального подобия, копии, воображаемого существа к физиологически-телесной единичности индивида, родовой сущности человека [1, с. 65–66]. Впрочем, следует отметить, что К. Маркс не вполне соглашается с этим методом, указывая на историческое происхождение переворачивания в идеологии, а также на материальный базис этого переворачивания (разделение труда, существование классов и т. д.).

В свою очередь, как отмечает Ральф Конерсман в статье «Фантазмы зеркал: переворачивание спекуляции у Фейербаха», метафоры с зеркалом, часто используемые Л. Фейербахом для иллюстрации своего метода, имеют отношение к иконоборчеству,

свойственному религиозной реформации, то есть, вполне возможно, что протестантское иконоборчество повлияло на формулирование метода переворачивания; это тем более важно, учитывая, что Л. Фейербах был поклонником творчества Мартина Лютера, называя себя не иначе как «Лютер II» («Ich bin Luther II» – цит. по: [6, с. 364]) [8, с. 188–189]. Таким образом, может неприятие к визуальному у Л. Фейербаха стало следствием влияния лютеранской теологии? Здесь же важно отметить, что К. Маркс сознательно не использует зеркало для своей метафоры, а выбирает камеру обскуру, хотя зеркало более всего является данной метафоры адекватным (люди и их отношения отражаются в поставленном на голову виде; камера обскура не может отражать наблюдателя).

В этой статье мы предпримем попытку обоснования тезиса Р. Конерсмана с целью выяснения еще одного, глубинного источника марксовской метафоры идеологии как камеры обскуры, а также определения отношения К. Маркса к визуальным медиа как таковым. Исходя из поставленной цели, статья будет состоять из выяснения нескольких пунктов: 1) отношение Л. Фейербаха к теологии М. Лютера, 2) учение М. Лютера об образах, 3) отношение к М. Лютеру со стороны К. Маркса и Ф. Энгельса до и в течение написания «Немецкой идеологии», 4) сравнение позиций К. Маркса и М. Лютера относительно визуальности.

Начнем с разбора отношения Л. Фейербаха к теологии М. Лютера. Из всех теологов Л. Фейербах больше всего цитировал, и больше всего обращался именно к М. Лютеру, посвятив ему даже отдельную брошюру под названием «Сущность веры по Лютеру» (1844 г.), а второе издание «Сущности христианства» (1843 г.) снабдив многочисленными цитатами из его произведений. Непосредственные обстоятельства, понудившие Л. Фейербаха обратиться к творчеству М. Лютера, таковы: 1) критика первого издания «Сущности христианства» со стороны теологов-протестантов, 2) государственные репрессии (обыск квартиры Л. Фейербаха, цензура по отношению к его произведениям) [6, с. 372, 382]. В то же время, впоследствии, Л. Фейербах обнаружил множество близких ему положений в теологии М. Лютера (а также трансформировал некоторые его положения), что помогло ему, с одной стороны, отбиться от критиков и цензуры, а с другой, развивать свое учение [6, с. 385; 12, с. 284].

Теперь обратимся к произведению Л. Фейербаха «Сущность веры по Лютеру» и отметим характерные черты интерпретации творчества М. Лютера философом. Л. Фейербах отмечает, что отличительной чертой лютеранства является акцент на том, что Иисус Христос пострадал за нас, Бог существует для нас, для нашего блага, а не сам по себе: «Не вне нас, не в предмете, а в нас находится цель и смысл предмета веры», – пишет Л. Фейербах [4, с. 329, 330]. По мысли Л. Фейербаха, М. Лютер открыл истину христианской веры, ее антропологический генезис: само существование Бога, религиозной веры в целом коренится в человеке, исходит из человека. «Бог – это слово, смысл которого составляет человек», – пишет Л. Фейербах [4, с. 331]. Бог творит мир для человека, творит добро для человека. Стало быть, Бог и человек максимально сближаются друг с другом, при этом Бог оказывается подчиненным человеку, а человек становится Богом. «Если я хочу творить добро цветам, я должен проникнуться их жизнью, если я хочу творить добро людям, то я должен быть существом, добрым в человеческом смысле, человеколюбивым», – пишет Л. Фейербах [4, с. 337]. То есть, Бог человекен, мерой Бога является человек, а поскольку нет «для человека иного мерила добра, чем человек», то Бог и явился в форме человека – чувственного, телесного Христа, стало быть, и Бог не чужд чувственному, телесному [4, с. 337–338]. При этом, воображение, представление, утверждает Л. Фейербах, как раз только подражают действительности, отдаляются от нее, сулят зло и неискренность, поэтому «если что-то гнетет и пугает тебя, раздражает и оскверняет – преврати это из предмета воображения, представления в предмет чувств, и ты обретешь свободу» [4, с. 339].

Вот здесь Л. Фейербах совершает логический ход, указывающий на его отношение к визуальности, к удвоению: образы являются пагубными, искажают действительность, но лишь чувственное познание истинно. Образы, визуальность отвергаются Л. Фейербахом на основании чувственной природы человека. Поэтому так важен для этого мыслителя М. Лютер, поскольку тот указал на то, что раздвоение мира на Бога и человека коренится, по интерпретации философа, в человеке (для М. Лютера мир един), и что нужно вернуться от этой двойственности к подлинной, чувственной, единичной унитарности человеческого

существа: «Бог в христианстве из существа мысленного превратился в существо чувственное» [4, с. 339], «нет человека – нет и Бога» [4, с. 353]. «Что же такое тогда Бог? Блаженство человека как сбывшееся, действительное, т. е. предметное существо», – пишет Л. Фейербах. То есть, другими словами, Бог – это предвосхищение в воображении осуществления своих желаний, которое, как и всякое воображение, пагубно, и должно быть сведено до чувственной унитарности индивида, поэтому Бог – это и само осуществление этих желаний; Бог – это человек, взятый в аспекте веры в осуществление своих желаний; Бог – это человек со своими желаниями в «зеркале фантазии». В таком случае становится понятным, почему К. Маркс предпочел использовать камеру обскуру в отличие от зеркала: зеркало является отсылкой к вневременной, антропологической сущности человека, удваивающей мир по причине своего воображения, фантазии, а камера обскура больше соответствует фразе относительно исторического процесса, будучи распространенным научным оптическим инструментом с XVII века и использующимся в публичных оптических представлениях с конца XVIII века в форме фантасмагории, создающей визуальные иллюзии, «показывая» призраков [1, с. 63].

Однако насколько адекватно Л. Фейербах выразил мысль М. Лютера относительно образов, визуальности в целом, ведь это отношение является, нужно предположить, частным примером онтологического удвоения, которое критикуется философом? Нам следует обратиться непосредственно к текстам М. Лютера для того, чтобы прояснить вопрос о визуальности и онтологической двойственности.

М. Лютер придерживается функционалистского подхода относительно образов: сами по себе деревянные, серебряные образы святых, Христа, Бога и пр. не являются ни благом, ни злом, но поклонение, обожествление их, искушение ими делает их небогоугодными, а стало быть, недостойными для существования (М. Лютер даже советует их уничтожать, а также поощряет турков в их полном отрицании образов [9, Vol. 5, с. 78]); в то же время, если образы используются во имя Бога, как способ приблизиться к благодати, смирению, духовности, то в таком случае образы оказываются богоугодными, направленными на благо. Вот что М. Лютер пишет о фразе «и не введи нас во искуше-

ние» в комментарии относительно молитвы «Отче наш»: «Помоги нам, когда мы видим красивого человека или изображение или любое другое существо, чтобы оно не соблазнило нас, но стало поводом для любви к целомудрию и для восхваления Тебя в Твоих творениях» [9, Vol. 2 (1), с. 281].

Впрочем, М. Лютер отмечает, что хотя создание образов нельзя запрещать, но эта деятельность не является по своей природе тем, к чему призывает Господь, поскольку велика опасность того, что они будут использованы для идолопоклонничества. Богу не нужны образы, он не заботится о них, поэтому «лучше бы мы дали бедняку золотую монету, чем Богу золотой образ, ведь Бог запрещал последнее, а не первое» [9, Vol. 2 (1), с. 301].

При этом образы не следует уничтожать только по той причине, что кто-то ими злоупотребляет, поскольку тогда следовало бы уничтожить солнце и звезды, которым иные поклоняются, а также женщину, вводящую в искушения, и всякого человека, поскольку он не живет без греха [9, Vol. 2 (1), с. 302]. В целом, М. Лютер не поощряет никакого внешнего, обрядового, церемониального служения Богу, выступая против церковной власти и поощряющих идолопоклоннические подношения власть имущих, но указывает на необходимость иметь надежду и веру в Бога и его помощь в трудную минуту, сердечное желание обращаться к Богу [9, Vol. 2, с. 313]. «Единственное, что необходимо для правильной службы [во имя Бога – И. И.] – это Евангелие», – пишет М. Лютер [9, Vol. 6, с. 104]. М. Лютер делает важное замечание относительно ущербности образа: образ создает подобие предмета, но при этом не обладает той же субстанцией, природой, что и изображенный предмет; изображение на дереве или в серебре обладает природой дерева и серебра, но при этом хранит в себе подобие предмета. Только в случае отношений Бога-Отца и Бога-Сына, Бога и людей образ обладает подобием и также субстанцией и природой изображенного, создателя [9, Vol. 6, с. 144–145].

Таким образом, в общем и целом М. Лютер придерживается теологического монизма по отношению к образам: слово является для него приматом, единственной опорой и очевидно-стью по сравнению с двойственностью, двуличностью, неподлинностью образа. Хотя при этом мыслитель не считает образы

априори неподлинными, образы лишь обладают возможностью служить дьяволу, то есть, искушать верующих, превращая их в идолопоклонников. В этом контексте Л. Фейербах, безусловно, следует за М. Лютером, что очевидно из высказываний о зеркале, воображении и общей онтологической установки. При этом есть и существенное отличие: Л. Фейербах не признает функционалистского подхода к образам, поскольку единственным критерием истины является чувственная достоверность. Вместо лютеровского понимания неотрывности субъекта и предмета, Л. Фейербах отчетливо формулирует объективность предмета по отношению к субъекту, вне и независимо от сознания и действий субъекта. Вера создает предмет веры у М. Лютера, а Л. Фейербах на это отвечает тем, что вера уже является частью воображения, а, следовательно, находится за пределами чувственности предмета. К. Маркс подключается к этому спору, говоря о том, что идеология не является беспредметной мыслью (то есть, он выходит за пределы фейербахианского сенсуализма), обладая собственной силой и материальными последствиями (здесь К. Маркс отчасти соглашается с М. Лютером), поскольку происходит из материальной жизни людей, их конкретно-исторического бытия, выражая его соответствующим образом. Однако для того, чтобы понять взаимоотношение К. Маркса и М. Лютера в этом вопросе следует обратиться к высказываниям философа в период вплоть до завершения работы над «Немецкой идеологией». Следует отметить, что К. Маркс цитировал М. Лютера на протяжении своего творчества больше всех других теологов [11, с. 36].

В произведении «К критике гегелевской философии права» (лето 1843 года) К. Маркс пишет, что М. Лютер заменил подчинение внешнему авторитету и набожности порабощение духовное, порабощение внутреннего мира человека, создание в душе человека «внутреннего попа» [2, с. 422–423]. При этом что важно, К. Маркс осмысляет деятельность М. Лютера в контексте Крестьянской войны, и соответствующих классовых интересов: «<...> протестантское превращение немца-мирянина в попа эмансипировало светских пап, князей, со всей их кликой – привилегированными и филистерами» [2, с. 422–423]. Таким образом, критика католицизма со стороны М. Лютера является ограниченной, поскольку она «не дала правильного

решения задачи», то есть, критики теологии, но при этом задача была «правильно поставлена», другими словами, нужно изгнать веру из человека, предоставив материалистическое понимание истории и указать на необходимость революционного преобразования существующего.

Ф. Энгельс в статье «Успехи движения за социальное преобразование на континенте» (ноябрь 1843 года) проясняет противоречивый классовый статус учения М. Лютера: с одной стороны, оно было результатом чаяний крестьянских масс относительно справедливости, борьбы с баронами и графами (отсюда обращение М. Лютера к «первоначальному христианству»), а с другой – Лютер «нуждался в покровительстве аристократии и протестантских князей», верил в необходимость существования господ, поэтому выступал против крестьянского движения [5, с. 534–535]. Далее, К. Маркс в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» солидаризуется с утверждением Ф. Энгельса о том, что М. Лютер является «Адамом Смитом политической экономии» (об этом Ф. Энгельс написал в «Набросках к критике политической экономии», написанной в конце 1843 – январе 1844 гг.).

К. Маркс пишет, что М. Лютер, сделав религиозную веру, а не «внешнюю религиозность», сущностью человека, тем самым усугубил отчуждение человека точно так же, как Адам Смит сделал сущностью человека частную собственность [3, с. 108–109]. Стало быть, как и в случае с частной собственностью, рабочий отчужден от средств производства, предмета труда, процесса труда и родовой сущности, поскольку частная собственность возможна только при существовании труда на одной стороне и богатства на другой стороне этого общественного отношения, что и указывает на возможность революционного подрыва этого отношения, то в контексте религиозности, М. Лютер интериоризирует веру, что делает крайне необходимым философское развенчание сущности человека; то есть, другими словами, М. Лютер поставил задачу, по мысли К. Маркса, изгнать теологию из внутреннего мира человека, что и возможно сделать, присвоив общественно-предметную сущность человека, уничтожив отчуждение практически (общественное отношение частной собственности и труда), реализовав философию в пролетарской борьбе.

В таком случае К. Маркс выступает сразу против «двух Лютеров» (М. Лютер – «первый» Лютер, Л. Фейербах – «Лютер II»), указывая на половинчатость, недостаточность редукции к абстрактному, одностороннему, унитарному принципу – сенсуалистскому индивиду, родовой сущности Л. Фейербаха и верующему индивиду М. Лютера, поскольку у обоих мыслителей освобождение человека осуществляется посредством ухода человека от его социальности, предметности, классовости, что приводит их, в конечном итоге, к реакционным выводам и подтверждает лишь не-присвоенность мира человека человеком. На теоретическом уровне «Немецкой идеологии» можно переформулировать эти положения таким образом: «перевернутость» людей и их общественных отношений в идеологии-камере обскуре является следствием «перевернутости», то есть, характерных исторических противоречий, общественных отношений, стало быть, любое замыкание этих противоречий и извлечение соответствующей противоречивости из противоречивости сущности индивида (М. Лютер пишет о подверженной искушениям человеческой природе, Л. Фейербах пишет о тлетворной природе воображения, сознания как такового) является идеологией, которая лишь выражает тот факт, что общественное бытие индивида самопротиворечиво.

Характерно, что такое историко-материалистическое понимание индивида нашло свое отражение и в интерпретации М. Лютера у К. Маркса (впрочем, как и у Ф. Энгельса): учение теолога рассматривается не только в контексте поиска антропологических положений, но и в условиях социально-классовой борьбы, участником которой был М. Лютер; интериоризация веры в учении М. Лютера привело его, в конечном итоге, к оправданию существующего порядка вещей (как и, впрочем, сенсуализм индивида привел к аполитизму Л. Фейербаха *par excellence*). Если М. Лютер и Л. Фейербах относились к визуальной и онтологической двойственности по преимуществу как к источнику заблуждения, то для К. Маркса идеология является заблуждением, связанным с истиной (так же, как и камера обскура обладает этой двойственностью: средство научного познания и при этом инструмент создания оптических иллюзий!), раскрывающим истину исторического движения особым образом, поэтому требуется особый материалистический анализ

для выяснения диалектического взаимоотношения идеологии и общественного бытия; это конкретный историко-материалистический унитаризм (или монизм).

Так является ли теология М. Лютера одним из источников марксовой метафоры идеологии как камеры обскуры? Сравним позиции К. Маркса и М. Лютера относительно визуальности и онтологии. С одной стороны, М. Лютер относится к визуальности функционалистски, что роднит его позицию с К. Марксом. Функционализм делает сущность предмета относительной величиной, определяемой тем или иным способом его употребления. Впрочем, для М. Лютера функционализм является те(ле)ологическим (Бог для человека, предмет для человека), а для К. Маркса – объективно-историческим (образ выражает действительность более или менее адекватно; идеология является индикатором противоречивости общественного бытия). С другой стороны, М. Лютер проповедует онтологический унитаризм (или монизм), как и К. Маркс, но при этом есть и отличие: у первого – унитаризм абстрактный, поскольку укореняется в сознании верующего относительно веры в Бога, а у последнего – унитаризм обоснован пониманием человека как «ансамбля общественных отношений».

В то же время можно сделать гипотезу о криптолютеранстве К. Маркса в определенном аспекте, а именно, в аспекте пренебрежения визуальной культурой. Это сказывается на том, что все формы оптических медиа XIX века, которые упоминаются К. Марксом (камера обскура, фантасмагория, волшебный фонарь, туманные картины (*dissolving views*), калейдоскоп, дагерротип, фотография), используются им в качестве источника метафор *par excellence*, а это удивительно, если учесть масштабы использования, например, волшебного фонаря как идеологического средства в школах, публичных научно-популярных и развлекательных шоу во второй половине XIX века [7, р. 62–63, 76, 82, 146] и т. д. Однако даже исходя из этого использования в качестве метафор можно сконструировать марксистскую медиафилософию. Так, исходя из метафоры камеры обскуры, основоположение этой медиафилософии будет следующим: преувеличение роли визуальности в познании действительности, универсализация этого партикулярного чувственного опыта является идеологией. Это положение оказывается очень схожим

с лютеровской интерпретацией образов, однако без те(ле)ологического функционализма и отсылок к дьявольщине. Марксовская метафора преобразует лютеровскую те(ле)ологию, показывает ее деятельностьное, социально-историческое бытие, или, используя другую метафору фрагмента № 2: от теологического «испарения» (Sublimate) Маркс переходит к материальному жизненному процессу, к кипящему источнику истории.

Литература

1. Ильин И. В. Камера обскура как источник метафоры идеологии в произведении К. Маркса и Ф. Энгельса «Немецкая идеология» / И. В. Ильин // Практична філософія. 2017. № 2. С. 56–69.
2. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение / К. Маркс // Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. Изд. 2-е. М., 1955. Т. 1. С. 414–429.
3. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. Изд. 2-е. М., 1974. Т. 42. С. 41–174.
4. Фейербах Л. Сущность веры по Лютеру. Дополнение к «Сущности христианства» / Л. Фейербах // Сочинения: В 2 т. Пер. с нем. М., 1995. Т. 2. С. 321–364.
5. Энгельс Ф. Успехи движения за социальное преобразование на континенте / Ф. Энгельс // Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. Изд. 2-е. М., 1955. Т. 1. С. 525–541.
6. Glasse J. Why did Feuerbach concern himself with Luther? / J. Glasse // Revue internationale de philosophie. 1972. Vol. 26. № 101 (3). P. 364–385.
7. Hartrick E. Consuming illusions: the magic lantern in Australia and Aotearoa / New Zealand 1850–1910. Melbourne, 2003.
8. Konersmann R. Phantasma des Spiegels. Feuerbachs Umkehrung der Spekulation / R. Konersmann // Archiv für Begriffsgeschichte. 1984. Vol. 28. S. 179–200.
9. Luther M. Sermons of Martin Luther in 7 volumes / M. Luther / Edited by John Nicholas Lenker and others. Albany, 1997.
10. Marx K. Die deutsche Ideologie: Artikel, Druckvorlagen, Entwürfe, Reinschriftenfragmente und Notizen zu I. Feuerbach und II. Sankt Bruno / K. Marx, F. Engels, Joseph Weydemeyer. Berlin, 2003.
11. McKown D. The Classical Marxist Critiques of Religion: Marx, Engels, Lenin, Kautsky / D. McKown. Springer Science & Business Media, 1975.

12. *Walther H.* Martin Luther und Ludwig Feuerbach. Die Bedeutung des Reformators für die Philosophie von «Luther II» / H. Walther // Aufklärung und Kritik. 2017. Vol. 2. S. 249–270.

Summary

***Ilyin I.* Whether Martin Luther's theology is one of the sources of Karl Marx's metaphor of ideology as a camera obscura?**

The article shows the genealogical relationship of the metaphor of ideology as a camera obscura, created by Karl Marx in the "German Ideology", with the teachings of Martin Luther about the images. Similar features of the approaches of thinkers to visibility (functionalism, monism), as well as differences (theologism of Luther and the historicism of Marx) are elucidated.